

Una mirada a la religiosidad del mundo rural bonaerense: piedad, devociones y control en un período de cambio (1850-1880)

Lucas Bilbao¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i34.47519>

Resumen: Presentamos algunos aspectos de la religiosidad de las parroquias y feligresías de la campaña bonaerense durante la segunda mitad del siglo XIX. Para ello analizaremos algunas celebraciones religiosas públicas (festividades litúrgicas y/o “patronales”), la materialidad de las devociones veneradas por las feligresías y las advocaciones comunitarias que dieron nombre e identidad a los templos. Pero también el rol de los sacerdotes en estas celebraciones, en un momento de consolidación de la institución católica que derivó - entre otras cosas - en una centralización y monopolio de las cuestiones litúrgicas, en detrimento de la gestión que las comunidades llegaron a tener en las mismas.

Palabras clave: iglesia, religiosidad, clero, parroquias rurales

A look at the religiousness of the rural world of Buenos Aires: gender, devotions and control in a period of change (1850-1880)

Abstract: We present some aspects of the religiosity of the parishes and parishioners of the Buenos Aires campaign during the second half of the 19th century. For this, we will analyze some public religious celebrations (liturgical and / or "patronal" festivities), the materiality of the devotions venerated by the parishioners and the community devotions that gave name and identity to the temples. But also, we will study the role of priests in these celebrations, at a time of consolidation of the Catholic institution that derived - among other things- in a centralization and monopoly of liturgical issues, to the detriment of the management that the communities came to have in them.

¹ Doctor en historia por la UNCPBA. Dirección: Dras. Valentina Ayrolo y Melina Yangilevich. Becario pos-doctoral IGEHCS-CONICET. Miembro del Instituto de Estudios Histórico Sociales (IEHS), FCH-UNCPBA. Email: bilbaolucas@gmail.com

Key-words: church, religiosity, clergy, rural parishes

Um olhar para a religiosidade bonaerense: piedade, devoções e controle em um período de mudanças (1850-1880)

Resumo: Apresentamos alguns aspectos da religiosidade das paróquias e freguesias da campanha bonaerense (Buenos Aires) durante a segunda metade do século XIX. Para isso analisamos algumas celebrações religiosas públicas (festividades litúrgicas e/ou “patronais”), a materialidade das devoções veneradas nas freguesias e as evocações comunitárias que deram nome e identidade aos templos. Também o rol dos sacerdotes nestas celebrações, em um momento de consolidação da instituição católica que derivou – entre outras coisas – em uma centralização e monopólio das questões litúrgicas, em detrimento da gestão que as comunidades chegaram a ter nas mesmas.

Palavras-chave: igreja, religiosidade, clero, paróquias rurais

Recebido em 13/03/2019 - Aprovado em 15/04/2019

En este artículo buscamos desentrañar algunas estrategias institucionales de la Iglesia católica en relación a las manifestaciones de la vida religiosa de las comunidades rurales de la campaña bonaerense, durante la segunda mitad del siglo XIX. Sostenemos que en estas parroquias es posible hallar algunas transformaciones notorias en las manifestaciones públicas de esa religiosidad y sus prácticas. Dichos cambios estuvieron relacionados con la consolidación institucional de la Iglesia católica, pero también con los procesos abiertos de secularización y laicización, que con distintas intensidades atravesaron a la Iglesia, el Estado y la sociedad en su conjunto (MAURO, 2014).

El proceso de consolidación de la Iglesia católica guardó relación -entre otras cosas- con los intentos pontificios por reformar el ámbito de la vida de las parroquias y de las prácticas devocionales (BIANCHI, 1997; LIDA, 2006). Sin embargo, estos intentos avanzaron más lentamente que las transformaciones vinculadas al aspecto institucional.

Para llevar adelante nuestro propósito, nos detendremos en el análisis de celebraciones religiosas públicas (festividades litúrgicas y/o “patronales”), las advocaciones que dieron nombre a los templos y las devociones plasmadas en las imágenes y objetos de culto que es posible hallar en los inventarios parroquiales. También en el rol de los curas en este proceso, en un momento de reconfiguración de su

posicionamiento al interior del campo religioso, monopolizando nuevas funciones y el ejercicio del poder religioso (BOURDIEU, 2009: 70-71).

La centralización de las cuestiones litúrgicas en manos del clero en detrimento de la gestión que las comunidades llegaron a tener al respecto, fue una expresión clara de dicho proceso aunque no la única. Los curas, por ejemplo, hicieron un esfuerzo por crear y controlar las nuevas asociaciones laicas con fines renovados y volcadas a la caridad, la salud o la educación (DI STEFANO-ZANATTA, 2000:335).

Distintos investigadores han señalado la distancia y constante negociación que existió entre una religión prescrita y una religión observada (CHRISTIAN, 1981:213-217; TAYLOR, 1999:74-78). Respecto al espacio en cuestión, esto no estuvo libre de tensiones, propias de un período de transición de una sensibilidad “bárbara” a otra “civilizada” (BARRÁN, 2015). Como veremos, los intentos por limitar prácticas religiosas fuera de los cánones establecidos en la campaña, fue una tarea dificultosa para los curas. Sin embargo no estuvieron solos: los agentes municipales convalidaron y colaboraron en este cometido. En el ideal de las autoridades locales, la construcción de un orden social estable requería que las comunidades -caracterizadas por comportamientos morales laxos- contasen con el eslabón civilizatorio que representaban la institución religiosa, sus agentes y los valores religiosos, ante la ausencia de actores necesarios para la caridad o la educación.

El tránsito hacia una piedad menos barroca y más controlada

La Iglesia había elaborado con éxito una amalgama de devociones religiosas y eficientes técnicas de evangelización. Si en muchos lugares de Europa, por ejemplo, las creencias primitivas tenían una profunda potencia de la cuál podía sacar partido para la confesionalización de la población (CALLAHAN, 1989:226), en el espacio rural de la campaña rioplatense esas creencias (y cultos) estaban íntimamente ligadas al catolicismo, con una presencia eclesial que se reducía a poco más de dos siglos.

En varios momentos esto había favorecido que muchas de las manifestaciones de la vida religiosa, escapasen de la supervisión eclesial (BARRAL, 2007). Esto permitió que se dibujara un espacio sacralizado con una piedad localizada, como la que William Christian señala en su estudio sobre la religiosidad de la España moderna. Ambas están relacionadas con aquellas devociones que incluían elementos propuestos por la Iglesia Romana junto con aquellos otros de carácter local. Según este autor, en la mayor parte de Europa fue posible hallar dos catolicismos: el de la Iglesia universal (con sus sacramentos, liturgia y calendario romano) y aquel de carácter local, con sus lugares,

imágenes, prácticas y calendario propios (CHRISTIAN, 1989:215). Esto motivó a Christian a sostener la idea de un catolicismo flexible y con una capacidad de adaptación - motivo de constante tensión con los funcionarios eclesiásticos-, al tiempo que rasgo que define su esencia.

La base de las creencias, normas y prácticas de la población criolla en el espacio rioplatense, fue tomada del repertorio católico -considerado como el elemento hegemónico- o representaba una extensión de la liturgia formal. El catolicismo llevaba siglos de una consecuente política de extirpación, negociación y/o reemplazo de lo que consideraba supersticiones, creencias y prácticas que no se ajustaban al cristianismo.² Este proceso adquirió importancia hacia el siglo XVI consolidándose un ejercicio de reestructuración y adaptación de costumbres y rituales populares, antes que de abolición de los mismos (CAMPAGNE, 2002:409-427). Elementos locales que no habían sido contemplados en el calendario o la liturgia, comenzaron paulatinamente a engrosar los mismos, modificando la ortodoxia religiosa católica en distintos grados y con diferentes matices.

Las condiciones religiosas, institucionales y sociales de la segunda mitad del siglo XIX, hicieron que la Iglesia fomentase la restauración de una piedad menos celebratoria y más sencilla. La centralización vaticana exigió una larga negociación con las iglesias latinoamericanas en relación a las creencias y manifestaciones locales (DE ROUX, 2005). El denso repertorio étnico y cultural americano, habían logrado sincretizar varias de las devociones católicas europeas con otras de origen regional e incluso fortalecer a otras surgidas aquí.

Una piedad barroca fue conviviendo y gradualmente sustituida por otra ilustrada, propulsada como ejercicio consciente por parte de la jerarquía (PEIRE, 2000:180-184). De a poco tomó fuerza la difusión de devociones que hacían hincapié en los aspectos personales, sentimentales, la emoción afectiva y los actos de piedad individuales antes que en los corporativos (CALLAHAN, 2002:211-212). En este período, esto también fue posible por la influencia y simpatía por las devociones populares que el mismo Pío IX avaló y promovió, multiplicando también oportunidades para reafirmar la mediación eclesiástica, como fueron las celebraciones que permitían ganar indulgencias.

² Como era esperable, en el campo religioso, quedaron algunos resquicios que dejaron algunos espacios libres a las sociedades indígenas, por ejemplo, para la creación y modificación culturales (PEIRE, 2000:58).

Un marcado sentimiento cristológico y mariológico materializado en devociones antiguas como la Inmaculada Concepción (FOGELMAN, 2008) o el Sagrado Corazón (CORREA ETCHEGARAY, 1998) experimentaron un renacer, facilitado desde Roma y por la intensificación de la actividad misionera de las congregaciones de la segunda mitad de siglo. Durante este proceso de centralización institucional, muchas de las costumbres comunitarias y las expresiones colectivas de religiosidad fueron pasando de las manos laicas a las de los sacerdotes, quienes irán asumiendo un mayor control y administración de las funciones religiosas. El clero estaba llamado a morigerar o estar atento a los excesos que pudiesen darse en las celebraciones, así como a hacer hincapié en devociones individualistas propias de esta piedad ultramontana. Con esto buscará también mantener y/o ampliar sus bases sociales, algunas veces apoyándose y otras distanciándose del Estado naciente. Es decir, en general, se trató de fórmulas de observancia que impulsaban un catolicismo con una fuerte obligación social (CALLAHAN, 2002:206 y 216).³

La reconstrucción de las instituciones eclesiásticas en la primera mitad de siglo no puso en riesgo la vitalidad de la religión. Los feligreses de este espacio continuaron financiando la mayor parte del culto y el por momentos escaso control de la religiosidad por parte del clero, permitió que muchos de los ritos y representaciones reprodujesen aquellos sentidos que los mismos feligreses querían otorgarle en la construcción de su vida individual, familiar y comunitaria (MARTÍN, 2007:73-74). Las feligresías desde hacía tiempo habían aprendido a vincularse con lo religioso de manera más o menos autónoma, con momentos de mayor y menor cercanía respecto de las instituciones eclesiásticas.

En esta segunda mitad de siglo, se manifestó de manera notable el impulso que el papado dio a algunas advocaciones de María y Jesús, así como de una serie de santos populares como San Antonio y San José, al que Pío IX proclamó en 1870 “patrono de la Iglesia universal”. En el espacio diocesano porteño, por ejemplo, varias parroquias habían sido dedicadas tempranamente a la Inmaculada Concepción, una devoción que había

³ Sobre el último punto, el autor sostiene que en España, por ejemplo, estos cambios estuvieron vinculados a la difusión del modelo de la burguesía católica asentada en las ciudades y que esto comenzó a manifestarse en los ritos casi universales como el bautismo, el matrimonio o el entierro que comenzarán a administrarse de acuerdo al estatus social y económico de las personas. José Pedro Barrán sostiene algo similar para el caso uruguayo. La naciente burguesía liberal de la segunda mitad de siglo XIX y su mentora -la Iglesia-, habían comprendido hace tiempo que el mundo encubría un “desorden” que era necesario erradicar. Esta burguesía impulsó el disciplinamiento de las pasiones y la creación de una nueva cultura vinculada al modo de producción y el sector dominante. Su impronta fue más definitoria que la eclesial, aunque no del todo contradictoria, (BARRÁN, 2015:223-224).

llegado a América junto con los primeros conquistadores, y tenido un notable desarrollo a partir de los siglos XVII-XVIII, merced a la labor de las órdenes religiosas y las cofradías laicas. La proclamación del dogma en 1854, fortaleció su culto cada vez más identificado con el clima de restauración y lucha contra los males modernos, además de renovar la atención a los valores religiosos femeninos (FOGELMAN, 2008).⁴

Algo similar ocurrió con la antigua advocación al Sagrado Corazón de Jesús. Ligada a los jesuitas desde sus orígenes, después de la expulsión de 1767, aunque perdió fuerza, continuó su curso dentro del territorio colonial. Volvió a tomar centralidad con el retorno de la Compañía y con la extensión universal que de su fiesta que hizo la Santa Sede, en 1856.⁵ Aunque carecía de un sólido fundamento teológico y la consideración doctrinal era más bien de índole sentimental, sus implicaciones políticas resultaban positivas. Desde mediados del siglo, los sectores ultramontanos se esforzaron por inducir al mundo católico a reconocer la “soberanía del Sagrado Corazón de Jesús” y el deber de trabajar por su reinado social (HUBERT, 1978:859-860; CORREA ETCHEGARAY, 1998:350-360). Las notables pérdidas que la institución vaticana sufría en lo terrenal, debían compensarse -al menos- reforzando su poder simbólico y espiritual.

En la década de 1870 la diócesis de Córdoba fue consagrada a dicha devoción, mientras que en Buenos Aires el arzobispo Aneiros impulsó la difusión de su culto. Incluso unos años más tarde se dispuso que todas las asociaciones católicas sumaran a sus patronos particulares el Sagrado corazón. De esta manera, el catolicismo comienza a mostrar lentamente signos de renovación, estrechando sus vínculos con los países europeos, aplacando su característica matriz hispánica (LIDA, 2015:19-20).⁶ Este

⁴ La parroquia de Buenos Aires bajo esa advocación, data de 1737. En la campaña, la parroquia de Morón, de 1769; Las Conchas, 1780; Tandil (templo), 1854 y Belgrano, 1860. La de Quilmes en 1864 fue rebautizada con ese nombre.

⁵ En un manual para curas de mediados de siglo, el tercer capítulo estaba dedicado a las devociones. La lista estaba encabezada por el Sagrado Corazón, continuaban la Virgen María, San José y los ángeles de la guarda y culminaba con fiestas particulares, las ánimas benditas, vía-crucis y escapulario del Carmen. Éstas últimas, celebraciones de mucho arraigo y potencia en las sociedades de Antiguo Régimen, (VALUY, 1859:27-35).

⁶ Respecto a la devoción del Sagrado Corazón en el Río de la Plata, más allá de su notable difusión y visibilidad en este tiempo, a nivel institucional recién tomó una dimensión notable en las primeras décadas del siglo XX. De acuerdo al ANUARIO ECLESIASTICO de la arquidiócesis porteña de 1871, sólo la parroquia de Monte registraba una congregación bajo esta advocación con “73 congregantes” (p. 35). En relación a las parroquias y viceparroquias, para 1911 en la diócesis de La Plata (que incluía las provincias de Buenos Aires y La Pampa), sólo 4 de las 145 existentes estaban dedicadas a dicha advocación, datos tomados de (GUÍA ECLESIASTICA, 1911:131-141).

devocionalismo y auge de devociones individuales aceptado, impulsado y/o controlado por la institución eclesiástica, pudo haber sido uno de los puentes hacia formas más emotivas en las prácticas religiosas de las feligresías decimonónicas. Pero este proceso también guardó relación con un individualismo cada vez más notorio de estas sociedades en transformación (CALLAHAN, 1989:229-230).

Entre lo que se impone y lo que se acepta: las devociones de las parroquias rurales

El proceso de parroquialización de la campaña al sur del Río Salado -el límite natural que dividía el territorio habitado por la población criolla- se dio en paralelo al avance de la frontera, la creación de pueblos y partidos y la puesta en producción de nuevas tierras. Para 1825 en este gran espacio sólo existían 2 parroquias y tres décadas después, 6. Pero entre 1855 y 1880, se pasó de 6 a 20 parroquias, por lo que variaron las jurisdicciones eclesiásticas, así como las dinámicas religiosas al interior de esos escenarios (BILBAO, 2015). Se realizaron misiones volantes con miras a confesionalizar la población, se exhibieron y difundieron devociones impuestas por la jerarquía eclesiástica y los curas del lugar, pero también por las mismas comunidades y/o feligresías.

En 1869 al finalizarse la construcción del templo de Tapalqué, el secretario de la curia escribía al sacerdote anunciando la firma del expediente sobre la flamante parroquia y añadía: “*Erígimos un nuevo curato y vicaría bajo el título de San Gabriel Arcángel en todo el partido civil de Tapalqué y el partido a él adjunto de General Alvear*”.⁷ Algunas de estas advocaciones resultaron, en el mediano y largo plazo, apropiadas por una porción importante de las feligresías -aun aquellas porciones que no participaban asiduamente de las celebraciones-, mientras que otras (en menor medida) fueron implantadas y sostenidas por los mismos fieles. El inmigrante francés que había desembarcado hacía poco tiempo en el pueblo de Azul, relata con asombro una ceremonia en ese vecindario: “Para la fiesta del San Benito [de Palermo] los negros llevan una estatua negra; se dan la vuelta a la plaza como en el viernes santo y la banda toca sus instrumentos...”⁸

A varios pueblos de la campaña se les impuso el nombre de las devociones más representativas de esos primeros pobladores/fundadores, siendo los casos de Dolores o Carmen de Patagones los casos más notables. Él cura de Patagones, Miguel Marchiano el

⁷ “Domingo César al cura y vicario de Tapalqué”, Buenos Aires, 05/04/1870, tomado de (BRUNO, 1976:91).

día de la patrona de 1854, pronunció un panegírico en el que desarrolló la historia del vecindario -incluyendo la gesta heroica del freno al avance de las tropas brasileiras en 1827- ligado a la advocación y favores de la Virgen del Carmen.

“La Maternal Protección de María hacia nosotros, y vuestro filial agradecimiento hacia Ella, son estos, oh Patagoneses, los dos aspectos, bajo que empiezo á pintaros la historia de esta célebre Imagen; principal adorno, y objeto primordial de culto de vuestro pueblo [...] ¡Infelícísimo Río Negro! Gemirían todavía tus habitantes si no hubiera aparecido sobre este cerro la aurora disipadora de las tempestades, y portadora de días más serenos y tranquilos. [...] Yo bien sé que para hacer más ilustre y más célebre á vuestro pueblo contribuyó, y contribuye muchísimo el valor de vuestros Jefes y de vuestros Gobernantes políticos y militares, la Religión devota de ilustres familias [...] Pero todas estas glorias si no resplandecieron en Patagones antes que viniese esta sagrada Imagen para hacerla feliz con su gracia protectora, puedo yo deducir, que á Ella sola, oh Patagones, sois obligados, y al noble agradecimiento con que correspondieron vuestros abuelos á tantos favores, como derramó sobre sus cabezas esta Bendita Señora del Carmen.” (MARCHIANO, 1854)

Sucedió lo mismo unas décadas después con los pueblos de Santa Rosa del Bragado, Carmen de Las Flores, Asunción del Saladillo o San José de Balcarce, nombrados también de esta manera. Con todo, es posible pensar que estos elementos simbólicos pudieron operar en la formación de un sentimiento de pertenencia a la localidad.

Para 1880, encontramos que de las veinte parroquias existentes en la campaña al sur del Salado, diez llevaron el nombre de devociones marianas, nueve de los santos y una

⁸ “Carta de Jean Paul Dhers a sus padres”, Azul, 14/07/1858, reproducida en (MOLIS, 1983:202-204).

del Santísimo Sacramento. Las primeras capillas del período colonial y tardocolonial, estuvieron fuertemente ligadas a las ordenes regulares como Nuestra Señora del Carmen (Patagones), del Rosario (Azul), de la Merced (Bahía Blanca) o de los Dolores (Dolores).

Algunas parroquias creadas con posterioridad a 1850 también fueron dedicadas al culto de María: del Carmen (Las Flores y Juárez), del Rosario (Ajó y Maipú) y de la Asunción (Saladillo). Pero en su mayoría llevaron advocaciones de santos. En los casos de San Ignacio y San Luis Gonzaga (Junín y Ayacucho, respectivamente) vinculadas a la Compañía de Jesús, pudo haber existido un vínculo con el trabajo misionero jesuítico de las décadas de 1840 y 1850 (BARRAL-DI STEFANO, 2008). El resto estuvieron dedicadas a santos con una notable difusión y asociadas a la figura de Cristo, como San José (Balcarce y Gral. Alvear) o con un largo arraigo en América como Santo Domingo (9 de Julio), San Pedro (Rauch) o San Gabriel (Tapalqué). También hubo dos dedicadas a santas mujeres: Santa Rosa (Bragado) y Santa Cecilia (Puerto de Mar del Plata).⁹

El culto o adoración a las imágenes, representó un peligro que, aunque para nada novedoso, requería de una constante vigilancia por parte de los sacerdotes (TAYLOR, 1999:89-101; PEIRE, 2000:79-86; CAMPAGNE, 2002). “Cuando tributamos nuestros homenajes religiosos á las imágenes, no los dirijimos ni a las pinturas, ni á las piedras, ni a ninguna cosa material, que esto sería una idolatría”, señalaba *La Religión* en un artículo. Y agregaba que

⁹ Santa Rosa de Lima, fallecida en 1617, fue proclamada santa en 1669 y “principal patrona del Nuevo Mundo” dos años después. En el calendario romano quedó asociada como “modelo de virtud” para “hacer conocer las ventajas de la civilización y gustar la dulzura de la familia á los pueblos que salían de la barbarie. En el Río de la Plata su culto cobró difusión y extensión en el siglo XVIII, sobre todo a partir de las cofradías. Y la revolución de 1810 la coronó como su patrona, a falta de una devoción regional con suficiente peso simbólico. En esta segunda mitad de siglo tuvo un nuevo “impulso universalista”, “Santa Rosa de Lima”, en *La Religión* N° 3, 29/08/1857, p. 23. El caso de Santa Cecilia guarda relación con los intereses del propietario Patricio Peralta Ramos, a quien se debe la construcción de la primera capilla bajo esa advocación. No se trató tanto de la difusión del culto de esta mujer romana que vivió en los primeros siglos de la era cristiana y fue proclamada santa, sino a que la advocación remitía al nombre de la esposa de Peralta Ramos, Cecilia Robles, fallecida en 1861. Miranda Lida sostiene que existieron relaciones “profundas, complejas y estrechas entre la Iglesia católica y los terratenientes pampeanos”. Si bien en un principio esta relación se concentró mayormente en zonas urbanizadas o en los pueblos de la campaña de antigua colonización, a partir de 1880 cobrará impulso en las zonas rurales marcadas por la expansión, hacia el centro y sur de la provincia (LIDA, 2005).

“lo dirijimos únicamente á lo que esas mismas cosas materiales representan [...] Tenemos estas imágenes no para tributar nuestro afecto filial ó amistoso, ni a la pintura del retrato, ni al leño de la estatua [...] sino a lo que esa pintura ó ese leño, bajo las formas que tiene, nos representa y recuerda, que es la persona apreciada. [...] Los encargados de la educación expliquen a la juventud este dogma de la Iglesia católica [...] cuyo fin es el de escitará los fieles á una santa emulación por la virtud, avivar su fe, inflamar su caridad y animar su esperanza religiosa...”

Así como la “civilidad” representaba “una especie de culto social”, pues reconocía y respetaba exteriormente a los hombres “según el puesto respectivo que ocupa en la sociedad”, lo mismo debía ocurrir con el culto religioso. Existía una ordenada jerarquía en la que se adoraba “á Dios como á Dios, á la Virgen como Madre de Dios y á los santos como á los hombres que más se han distinguido por las virtudes cristianas”.¹⁰

Como señala William Taylor es posible pensar la parroquia más allá de sus muros: es necesario concebirla como “la sucesión de gente que la erigió, la costeó, la conservó, la usó y reparó, la que rezó, se gozó, dio fe, confesó, aprendió, impartió sacramentos, instruyó, castigó o dejó allí una palabra” (TAYLOR, 1999:17). Buena parte de la materialidad y equipamiento religioso de las parroquias rurales (entre ellas las imágenes que fueron veneradas y permitieron intercambios simbólicos con las feligresías), quedaron plasmados en los inventarios parroquiales. Imágenes de bulto, pero también cruces, pinturas, estatuas.

De acuerdo al inventario de la parroquia de Tandil, en 1858 existía allí “un cuadro grande de lienzo pintado al óleo representando a Ntra. Sra. Asunta [...] un crucifijo de madera regalo de S.S. Ilma. Dos estatuas de vestir representando la Pura y Limpia y a San Antonio. Una imagen de bulto de Ntra. Sra. de los Dolores [...]” (SUÁREZ GARCÍA, 1954:59-60). Mientras que para 1875 se había ampliado el equipamiento religioso:

“una imagen de la purísima concepción, una corona de plata nueve onzas, un bestido para la virgen blanco con puntilla y

¹⁰ “Del culto a los santos”, en *La Religión* N° 19/09/1857, pp. 44-45.

encaje y manto celeste con puntilla de plata; un cabellón para la virgen [...] Un San Antonio con nicho, un sagrario para el jueves santo, un niño dios, una imagen de nuestra Señora del Carmen; tres imágenes de Santos Reyes para el Nacimiento, un piano horizontal regalo que hizo a la Iglesia...”¹¹

En el de la parroquia de Azul de 1862, varias de las imágenes detalladas se repiten: “en altar el mayor está la Virgen del Rosario, con vestido de seda y corona de plata en la cabeza y un rosario con una cruz de nacar y engarzado en oro.” También están “la Virgen del Cármen con una corona de plata [...] Jesucristo clavado en la cruz, a su derecha la Virgen de los Dolores y a su izquierda San Juan”. Y figuran la imagen de “San Benito de Palermo, imagen de bulto con coronita de plata en la cabeza, San Antonio y cuatro ángeles grandes”. Mientras que en 1879 el inventario de la recientemente creada parroquia de Benito Juárez, sólo figuran dos imágenes: la Virgen del Carmen y una cruz grande de madera.

Estos inventarios son una fotografía de algunas manifestaciones de esa religiosidad de la campaña, fuertemente impulsada por las parroquias, pero que de ninguna manera operaban en el vacío, sino que existieron apropiaciones e intercambios simbólicos en estas feligresías.¹² Dan cierta muestra de sobriedad y a la vista está que la oferta religiosa propuesta por la institución eclesiástica se concentró fundamentalmente en las figuras de Jesús, la Virgen y un número reducido de santos. El número de imágenes y objetos religiosos, al parecer escaso, puede representar un signo de este desplazamiento de la piedad barroca y sobrecargada hacia otra más sencilla y que llevaba algunas décadas (PEIRE, 2000:183-184), además de cierta fragilidad material en estos escenarios de frontera.

¹¹ Archivo Histórico Municipal de Tandil [en adelante AHMT], año 1875, fols. 238-242.

¹² Algunos libros de fábrica, nos permiten observar estas relaciones, a través de las ofrendas monetarias que hacían a sus devociones: “Se han comprado botijuelas de aceite para las lámparas, vino, jerés y arrobos de cera, *que son pagadas por las devotas de San José*”, figura en uno de los libros de la parroquia de Azul. Mientras que en otro de la parroquia de Tandil, las limosnas de los devotos, quedaron registradas de esta manera: “en favor de la Virgen (\$ 70, \$ 100 y \$ 200 m/c); una junto al Niño Dios (\$ 70 m/c) y una de un basco” (\$ 100 m/c), en Libro de Actas de la Municipalidad de Azul N° 1, citado en (Iglesias, mimeo:32 y Archivo de la Parroquia Santísimo Sacramento, Libro de Fábrica N° 1 (1858-1875), Años 1858-1859, fols. 260-261, respectivamente.

Esa piedad ilustrada fomentada por la jerarquía en un ejercicio “de arriba hacia abajo”, chocó naturalmente con la de los habitantes rurales de las campañas de fórmulas sencillas, intimista y sin demasiadas rigideces canónicas. Muchas de las imágenes o representaciones que viajeros o habitantes de la campaña dejaron en sus memorias y crónicas, retratan la dimensión religiosa de la población rural, sus creencias y un variopinto abanico de devociones ligadas al catolicismo. Jaime Peire señala que sobre el final del Antiguo Régimen comenzó a delinearse con fuerza un proceso de “racionalización de la piedad”, acentuando con notoriedad los “vicios y ridículos” presentes en las devociones y creencias, fundamentalmente en los círculos de la élite (PEIRE, 2000:183). Este proceso se extendió durante el largo siglo XIX en paralelo al control y regulación que la Iglesia y sus agentes irán ensayando sobre esto.

La religión estuvo presente en estos hombres, mujeres y familias de la campaña, a su manera. En una mirada de largo plazo uno de los datos que sobresale, es que a pesar de los esfuerzos por confesionalizar el mundo rural, sus pobladores satisficieron sus necesidades religiosas ellos mismos. En este sentido, acordamos con Eloísa Martín en definir este conjunto de gestos, como *prácticas de sacralización*: modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares y momentos en una “textura diferencial del mundo habitado”. Es decir, no se trata sólo de pensar en devociones mediadas por la Iglesia y sus agentes o un sistema de símbolos coherentes, sino -dirá Martín- en heterogeneidades que es posible reconocer en un proceso social continuo (MARTÍN, 2007: 76-78).

Es común hallar en las memorias hechas por viajeros o inmigrantes radicados en el Río de la Plata, expresiones o juicios en los cuáles los habitantes nativos -criollos y paisanos-, eran retratados con una religiosidad de baja intensidad o “pocas líneas” (CUNNINGHAME GRAHAM, 1914; ÉBELOT, 1961; ARMAIGNAC, 1976) Estos relatos por lo general hicieron hincapié en una religiosidad desapegada a la ortodoxia y los cánones del catolicismo, pese a que es posible hallar múltiples conexiones. Escribe Guillermo Hudson:

“Vivía [en la estancia] una señora vieja llamada Doña Pascuala [...] Recuerdo que una vez soportamos una larga temporada de lluvias, y la parte baja comenzó a inundarse. Hizo entonces Doña Pascuala, cortés visita a mi madre. Aseguró que la lluvia no duraría mucho más. Ella había tomado la estatuita de San Antonio, su santo favorito, y atándole una piola a sus piernas la había dejado colgada

dentro del pozo, con la cabeza sumergida en el agua. Indignábase porque su patrono, después de toda la devoción que ella le dedicara, y de las velas y flores, la tratara tan mal, anegando la estancia” (HUDSON, 1945:140-141).¹³

La imagen de un santo, la devoción de la mujer puesta de manifiesto en las ofrendas y “penitencia” que le hizo a éste, su motivación de transmitirles a los vecinos que la aflicción cesarían en respuesta a sus súplicas o el posterior enfado ante la ineficacia del santo, son algunos hilos trenzados en esta trama de lo sagrado que reconoce y complementa elementos de la liturgia católica (un santo canonizado) con prácticas que a su modo y sin recetas (sumergir en el agua la imagen del santo), sacralizan el momento.

La imagen que los curas de la campaña tenían de parte de sus feligresías en relación a esto, incluía una religiosidad casi vacía de rituales y atributos, una “escasa preocupación” por el cumplimiento de los sacramentos e incluso hasta algún tipo rechazo por las cuestiones religiosas. Teresa Vázquez, una vecina de Tandil que vivía “amancebada” con Juan García y tenían “cuatro criaturas infieles”, fue reprendida por el cura en una nota que presentó al juez de paz y en la que le solicitó que ordenase a ambos presentarse en esa vicaría para bautizar los niños y que el juez de menores “disponga de esas criaturas”. En sus argumentos, el sacerdote expresaba que el hecho era degradante e irreligioso, que la madre era inhumana y que al aconsejarle bautizar a los niños “tuvo la desfachatez de decir que estaban ‘bien gordas sin bautismo’”, lo cual afectaba a la moral pública.¹⁴

Juan Fugl, un inmigrante danés que alcanzó gran notabilidad en el Tandil de mediados del siglo XIX, relató el rechazo de algunos vecinos, cuando éste recorría el vecindario intentando persuadirlos sobre los beneficios de la instrucción escolar para sus hijos. Asombrado, escribió que “como los padres nunca habían recibido ninguna enseñanza escolar, tampoco sabían evaluarlas, y les parecía por lo tanto que eso era algo

¹³ Hijo de padres norteamericanos, Guillermo Hudson fue una naturalista y escritor que vivió en Argentina (en inmediaciones de lo que hoy es Quilmes), entre las décadas de 1830 y 1870. En esta obra realiza una muy buena descripción del escenario rural del Buenos Aires de ese período.

¹⁴ AHMT, año, 1865, leg. 116: “Nota del Cura Vicario José M. Rodríguez al Juez de Paz del Partido Dn. Inocencio Garrido”, Tandil en 20/04/1865.

inútil y que sus hijos sólo necesitaban aprender a trabajar y rezar el padrenuestro” (LARSEN DE RABAL, 1989:245).¹⁵

Pese a los esfuerzos de los curas rurales por morigerar estas cuestiones y hasta por controlar los horarios y celebraciones, las feligresías y habitantes de la campaña contaron con una amplia autonomía para tomar decisiones sobre sus prácticas religiosas y pensamientos, así como para llevarlas a cabo. En este sentido, acordamos con el planteo de José Luis Moreno, quien señala que en esta área con su frontera permanentemente móvil, sus milicias, estancieros, peones, indígenas, etc., se había creado un escenario donde estos moradores no siempre necesitaron de los rituales e instituciones (fundamentalmente católicos) para entablar relaciones duraderas o llevar adelante su vida cotidiana (MORENO, 2004:152). Del mismo modo, pudieron también carecer de instituciones o agentes mediadores para establecer algún tipo de relación con Dios, la Virgen o los santos.

“Tributar a Dios, según lo que transmite la Iglesia”. Fiestas patronales y celebraciones religiosas en un momento de cambio

A este desinterés y escasa asistencia en las celebraciones oficiales que una porción importante de los fieles no ocultaron, hay que añadir que además supieron abrigarse sus propias formas de celebración, diversos modos de *hacer sagrado* frente a la oferta devocional elaborada por la Iglesia. En el pasado colonial distintas instancias devocionales como festividades de santos o la recolección de limosnas, habían sido gestionadas y llevadas adelante por cofradías y grupos de laicos (FOGELMAN, 2000; DI STEFANO 2002). Para este período, si bien los laicos no quedaron totalmente desplazados de las funciones que habían practicado durante décadas, una buena parte de ellas fueron concentrándolas los sacerdotes, fundamentalmente las vinculadas con la liturgia. Paulatinamente fue quedando en sus manos la tarea de impulsar las celebraciones públicas y promover aquellas que la Iglesia iba lanzando en clave de “freno moral”, ante el clima antirreligioso que vivía.

Las manifestaciones religiosas públicas de estas parroquias de campaña conjugaron con diferentes intensidades, lo devocional, la participación activa de las feligresías, constituyendo también espacios de sociabilidad, encuentro solidaridad entre

¹⁵ Juan Fugl fue un inmigrante danés que vivió en Tandil entre las décadas de 1840 y 1870. En varias ocasiones se desempeñó como miembro de la corporación municipal y se destacó por su rol

sus miembros. Estas celebraciones estuvieron vinculadas a las fiestas más importantes del calendario litúrgico. Durante el período colonial dicho calendario había estado atado a los ciclos productivos-propios de sociedades agrarias-y contenía “tiempos fuertes”, fiestas de guardar, ritos y celebraciones obligatorias para instituciones y feligresías. Los cambios de las décadas revolucionarias así como la abolición de los diezmos durante la década de 1820, colaboraron para que en este período el mismo ya no tuviese la fuerza normativa y observancia obligatoria de antaño (BARRAL, 2007:147).

Las celebraciones religiosas más notorias en estas parroquias de la campaña estuvieron ligadas a los tiempos fuertes del año litúrgico (sobre todo el previo y posterior a la pascua) y a las fiestas patronales de los santos protectores y advocaciones más veneradas en esos pueblos. Las novenas previas a la semana santa o la conmemoración de los difuntos, la fiesta del Corpus Christi o del/la patrono/a local se repitieron a lo largo y ancho de esta geografía eclesial.

Fiestas religiosas como las patronales, requerían de cierta preparación. Durante ese día se realizaban misas, procesiones, oraciones particulares, se administraba el sacramento de la confesión y era posible ganar indulgencias. Los curas estuvieron especialmente encargados de predisponer a los fieles para las celebraciones “con novenas u otros ejercicios”. Las fiestas, abstinencias y ayunos debían anunciarse con anticipación repitiéndolas convenientemente “muchas veces y en términos diferentes”. Debían explicar de antemano los misterios que se celebraban “y la significación de las ceremonias con que la Iglesia los honra y reverencia”. Propagar el uso de agua bendita y que en cada casa hubiese un crucifijo o cuadros de santos y objetos piadosos. Aconsejar las prácticas piadosas: “Ave Marías al toque de oraciones, el via crucis, el rosario, la visita al Santísimo, el ejercicio del Mes de María, las peregrinaciones, el escapulario del Carmen, la devoción á las ánimas, las obras de misericordia”, entre otras.¹⁶ Y también se les solicitaba que tuviesen siempre “entretenidos á los fieles con la espectación de alguna nueva solemnidad, y animar á los que tengan posibles a contribuir por su parte al aumento del culto (VALUY, 1859:94-96).

de articulador comunitario. Profesante del culto luterano, fue también un claro referente religioso para sus connacionales.

¹⁶ Recomendaba Juan Cadaval, cura vicario de Exaltación de la Cruz: “Un padre de la Compañía de Jesús predica los sermones, los fieles deben concurrir á escuchar la divina Palabra y á recibir los Santos Sacramentos. Piedad y orden requieren nuestras solemnidades y con especialidad esta en que celebramos el aniversario de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo.”, en “Semana Santa”, en *El Monitor de la Campaña* N° 94, 30/03/1873, p. 4.

Por lo general el cura encabezaba las festividades y ritos, plegándose a veces los de los pueblos aledaños. En tanto que las autoridades y vecinos acompañaban y realizaban algunas de las actividades propuestas. Creyentes y no creyentes acudían a los templos para pedir por el azote de la peste¹⁷, engrosaban las procesiones en los días festivos y/o participaban de los bailes posteriores.¹⁸ Momentos de práctica piadosa pero también de sociabilidad, ocio y diversión.¹⁹

El pueblo de Luján, a diferencia de otros pueblos de la campaña, contaba con un santuario. Una especie de nicho religioso y espacio consagrado por la Iglesia, pero capaz de extender su sacralidad de manera informal, sumando y entretejiendo distintas prácticas religiosas (FOGELMAN, CEVA, et al. 2013). Este relato -publicado en un periódico destinado a difundir lo que consideraba “los intereses y valores del mundo rural”- incluye varios de los elementos que condensaron estas fiestas populares.

“Dio principio [la fiesta] por la entrada de S.S.I. el obispo de Aulon que vino en peregrinación al Santuario de la Virgen. Más de dos mil almas lo venían acompañando desde Buenos Aires, entre ellos gran cantidad de sacerdotes, el colegio de jesuitas, algunas hermanas de la caridad i varias distinguidas familias que habían sido invitadas [...] Fueron a recibirlo el cuerpo Municipal, el señor cura párroco, i los alumnos del colegio de varones. [...] La función de la Virgen que tanto había perdido estos últimos años estuvo espléndida. Bailes, carreras, parrandas, juegos de sortijas, riñas de gallos, murgas de todas clases, etc. [...] ¿Quién no pasaría las horas enteras viendo tocar un gato, cantar la palomita, bailar un semi-can-can? [...] más allá ni faltaba la vieja hechicera contando sus pasados amoríos, ni niños de setenta años tomando su jinebra o caña i brindado a la salud de su compadre o su comadre [...] Lo que acabo de referir

¹⁷ “Por la peste”, en *La Religión* N° 37, 24/04/1858, p. 311.

¹⁸ “*Con motivos de las pascuas*, el Juez de paz deseoso de sacudir la habitual monotonía de este pueblo, promovía una tertulia que debió tener lugar en los primeros días de abril...”, “Bragado”, en *El Monitor de la Campaña* N° 44, 22/04/1872, p. 2. El subrayado es nuestro.

¹⁹ Sobre la paulatina separación del ocio y la diversión de las fiestas religiosas ver (BARRÁN, 2015), libro 1, cap. 4: “La cultura lúdica: la fiesta religiosa”.

es un fiel testimonio daguerrotipado al natural de lo que
sucedió en la semana anterior en Luján”²⁰

Como se señaló, durante el período colonial y tardocolonial las celebraciones del día de la Virgen, santo/a o patrón/a de la comunidad, conjugaron una activa organización en manos laicas con demostraciones de devoción pública. Se trató de una dimensión festiva que incluía celebraciones en el templo provistas de un “rico cortejo de regocijos populares” y que solían extenderse por varios días (BARRAL 2007 y 2012). En este período y como se observa en el relato, los curas y la jerarquía eclesiástica ostentan de manera casi monopólica las celebraciones y actividades litúrgicas: el obispo que llega en caravana desde la sede episcopal, gran cantidad de sacerdotes incluidos -y nombrados de manera diferenciada- los de la Compañía de Jesús; religiosas de congregaciones -que comenzaban a poblar este espacio- y miles de personas acompañando el cortejo.

También es posible observar algunos cambios vinculados a la configuración del montaje en el espacio público y las funciones: en las actividades litúrgicas y celebraciones institucionales, los grupos laicos y cofradías van alcanzando un papel más pasivo. Lo que no cambiará es el rol activo (y festivo) en las actividades que completaban el contenido de las mismas: los bailes populares, actividades lúdicas y de ocio. Además, las comisiones que se creaban para el armado de este tipo de fiestas y la disposición municipal para llevar adelante las gestiones además de elementos religiosos, pudieron haber colaborado en la legitimación o reafirmación de las autoridades locales, quienes también convocaban y participaban en la organización de los mismos.

En el marco de un proceso abierto de secularización y diferenciación de competencias, el Estado pero también la Iglesia fueron afirmándose institucional y simbólicamente. De allí que la reafirmación de la legitimidad del culto de Luján o el énfasis puesto en la oferta y control de las manifestaciones de la vida religiosa, puedan leerse como estrategias desplegadas por la Iglesia, ante un Estado de corte liberal y una sociedad que ofrecía (y consumía) nuevas opciones de sociabilidad y esparcimiento (FOGELMAN, 2013).

En el espacio rural, los curas todavía apelaban en todo momento a los jueces de paz y municipalidades para realizar los oficios públicos, concentrar al vecindario y llevar adelante los festejos. Y el poder civil, materializado en las Municipalidades, subsidió los

²⁰ “Luján”, *El Monitor de la Campaña* N° 27, 23/12/1871, p. 2.

emprendimientos religiosos: convocó, participó y realizó aportes pecuniarios cuando pudo. Escribía el cura de Bahía Blanca al juez de paz:

“Señor todo mi respeto: miércoles veinte y cuatro del corriente celebrandose la Fiesta de la Virgen de Mercedes, principal Patrona de este Pueblo; es mi deber invitar a las autoridades, *a fin de qué con su presencia magnifiquen la Función Religiosa*. Dirijo por tanto a Vuestra Señoría Ilustrísima esta invitación, para que comunique á los respetables miembros de la Municipalidad, invitándolos a intervenir a la Función Religiosa que en la mañana empezará a las diez; y también a la Procesión que saldrá (permitiendo el tiempo) á las cuatro y media acerca de la tarde. Reciban todas mis espresiones, y yo me digo de Vuestra Señoría Ilustrísima Devoto Servidor. D Salomoni. Cura y Vicario”²¹

En la frontera la lucha contra el indígena, contra la “ociosidad del gaucho” y las dificultades por imponerle un trabajo permanente, fueron problemáticas sociales atravesadas por intentos de disciplinamiento o sujeción a las leyes. En esas instancias, la religión también servía como uno de los canales legítimos para llevar adelante la tarea civilizatoria. De allí que las autoridades acompañaran este tipo de solicitudes (IRIANNI, 2014).²²

Así como los rituales cívicos contemplaban ciertas representaciones y valores religiosos, la presencia de las autoridades civiles en los rituales y celebraciones religiosas,

²¹ Museo y Archivo Histórico de Bahía Blanca “Del Señor Cura Elisondo Salomoni al Ilustrísimo Señor Presidente de la Municipalidad”, Bahía Blanca, 22/09/1862. El subrayado es nuestro. Mientras las circunstancias y buenas relaciones lo permitían, el mismo Juzgado de Paz convocaba a las celebraciones o fiestas religiosas: “El infrascripto tiene el honor de convidar á los Vecinos de este Pueblo á asistir á la Solemne Procesión que tendrá lugar mañana á las 10 de la mañana en ocasión de la Fiesta de Ssmo. Corpus Christi. Saludo a Uds. Eustaquio Palao”, en mismo archivo, “Juzgado de Paz. Circular: a los Vecinos de este Partido”, Bahía Blanca Junio 14/06/1865.

²² No fue inusual que ante algún entredicho entre el cura local y las autoridades locales o viceversa, éstas últimas no participen o acompañen las instancias religiosas. Una queja al respecto deslizó un vecino de Pilar, durante las celebraciones de semana santa: “Estuvieron muy concurridas las fiestas religiosas [...] *La Municipalidad no concurrió al templo como es de práctica en esos días...*”, en *El Monitor de la Campaña* N° 98, 27/04/1873, p. 2.

cumplían múltiples sentidos.²³ Esto otorgaba cierta legitimidad a la acción pastoral de los curas, pero también funcionaba como una instancia pedagógica para el vecindario y la población rural: fue una forma de comunicar un modelo de orden social deseable.²⁴ Las autoridades locales colaboraron en sus solicitudes, participaron de las funciones religiosas y cuando pudieron pusieron recursos a disposición. Para el clero y la visión de las autoridades locales, la observancia externa de las prácticas religiosas mostraba el grado de religiosidad de las personas. Y convertir a los fieles requería primeramente “encuadrarlos en los límites morales básicos”, por eso se hacía necesaria esta acción conjunta.

En un artículo de *La Relijión*, el canónigo cordobés Avelino Piñero sostenía que la devoción interior se transparentaba en las expresiones de culto externo (en las obras y las prácticas) y esto llevaba a que existiese un culto privado y otro público. Además aseguraba que la única forma válida de relación con Dios era aquella mediada (y supervisada) por la Iglesia.

“El primero es el que cada individuo debe tributar privadamente á la divinidad. El segundo es el que deben tributar las sociedades á la misma divinidad [...] Pero no de cualquier modo hemos de tributar nuestros cultos á Dios; se los hemos de tributar del modo que á él sea agradable [...] El que él mismo ha enseñado es el que ha trasmitido á su Iglesia. La Iglesia de Dios es la que tiene las notas de Visibilidad, Indefectibilidad, Invariabilidad, Autoridad, Unidad, Santidad, Catolicidad y Apostolicidad [...]

²³ Señalaba *La Relijión* al respecto “Deberá tener lugar mañana la fiesta y solemne procesión de. S. Cuerpo de Ntro. Señor Jesucristo que saldrá de la Santa Iglesia Catedral con asistencia del Gobierno y todas las corporaciones del Estado. En momentos en que se hace una guerra torpe a Jesucristo y su Iglesia [...] es sobremanera conveniente que el pueblo católico con sus Autoridades, vaya á rendir culto al Hijo de Dios, conducido en triunfo por los Ministros de la Iglesia”, en “La fiesta del S. Corpus”, N° 11, 24/10/1857, p. 97.

²⁴ “El sr. Cura D. Marcial Orge y el Sr. Capellán D. Tomás Meleady han visto sus afanes coronados de la manera más espléndida. La Municipalidad con su Presidente, asistió en cuerpo a la función y la misa fue solemnizada con bombas, cohetes y descargas que hicieron las dos policías formadas en el atrio de la Iglesia. La procesión estuvo concurridísima por los vecinos y muchas familias de los pueblos circunvecinos; la plaza se encontraba rodeada de altares levantados en casa de las Señoras Lima, de Martínez de Lapacceta y de Lacarra, rivalizando todos en riquezas, en elegancia y buen gusto...”, en “[San Antonio de] Areco”, en *El Monitor de la Campaña* N° 107, 29/06/1873, p. 2.

Tributemos á Dios según la Iglesia Católica lo enseña para que tributemos á la divinidad un culto conforme á su voluntad...”²⁵

El clero debía cuidar de la observancia del culto “para inspirar á los fieles la piedad y el respeto al lugar santo”. “Tened limpia y bien puesta la Iglesia, estad en ella con decencia y compostura u orar cada vez que paséis delante del altar”, observaba uno de los tantos manuales para curas (VALUY, 1859:90). La religión era leída en clave de función social, por ello la Iglesia exigía el cumplimiento de los mandatos y preceptos, así como la mediación de los curas. Era necesario que estuviesen atentos a las distorsiones o excesos de las feligresías en las devociones y prácticas.

La Iglesia local fue mostrando varios gestos de afirmación institucional en la línea exigida por el papado, buscando desplazar aquellos rasgos criollos y vinculados a la religiosidad y “cultura bárbara” (BARRÁN, 2015). Algunas celebraciones tales como la colecta anual por el óbolo de San Pedro, muestran cierta predisposición a la renovación y reafirmación de su estructura. La festividad de San Luis Gonzaga (advocación jesuítica y “modelo moral para la juventud”) cobró fuerza en la segunda mitad de siglo.²⁶ A partir de la década de 1870 la Iglesia metropolitana la unió al aniversario pontificio y exigió que se celebrase en todas las parroquias de la ciudad y la campaña.²⁷ La celebración en el templo, implicaba entre otras cosas, “misa solemne con sermón análogo”, rezo del rosario y el

²⁵ “Religión-Culto”, en *La Religión* N° 4, 05/09/1857, pp. 29-31.

²⁶ “Estamos informados que piensa erigirse en la Iglesia Catedral un altar en honor del angélico joven S. Luis Gonzaga. El pueblo de Buenos Aires es testigo del laudable zelo y afectuosa devoción con que hace una porción de años un deboto de este glorioso santo costea su culto, y sin embargo de ser escasos sus recursos, reúne anualmente sus economías para presentarlas en ofrenda á su Santo Patrón. [...] Volvemos a recordar a las personas piadosas concurren con sus limosnas para llevar adelante tan laudable obra”, en “Un altar a San Luis Gonzaga”, en *La Religión* N° 84, 19/03/1859, pp. 755-756. En la parroquia del pueblo de San Nicolás, en 1871 existía una “Congregación de Señoritas, bajo la advocación de San Luis Gonzaga con 108 congregantes”, en (ANUARIO ECLESIAÍSTICO, 1871:36).

²⁷ “Función extraordinaria que tendrá lugar en la Catedral Metropolitana el sábado 21 del corriente, día de San Luis Gonzaga y XXVII aniversario de Nuestro Santísimo Padre Pío IX [...] El Ilustrísimo Señor Obispo de Aulón y Vicario Capitular dirá la misa en el altar mayor, en que se dará la comunión á los Colegios y Escuelas de niñas. [...] Los alumnos del seminario cantarán el Oremus Pro Pontífice Nostro Pío. Luego se cantará un solemne Te Deum en acción de gracias por haber principiado nuestro Ssmo. Padre IX el XXVII año de su glorioso pontificado y finalmente se

“Oremus pro Pontifice”, cántico de las letanías, recolección de limosna y exposición del Santísimo en las escuelas.²⁸

Estas propuestas de adoración sacramental (cada vez más extendidas y recomendadas oficialmente por el papado) alcanzaron gran difusión en esta segunda mitad del siglo. El acento estaba puesto en la reparación de los “ultrajes sufridos por Jesucristo” (los agravios de los “pecadores particulares”), a lo que se irá añadiendo el matiz de reparación de los poderes públicos que entregaban la sociedad al laicismo (HUBERT, 1978:856-858).²⁹

Con todo, este tipo de celebraciones (“universales”, circunscritas a los templos y enmarcadas en una renovada liturgia) pudieron haber actuado como importantes mecanismos identitarios y de afianzamiento eclesiástico. Expresaron relaciones de poder y pautas de sociabilidad, pero también necesidades y aspiraciones tanto individuales como comunitarias.

Consideraciones finales

Como hemos demostrado aquí, las celebraciones desarrolladas en las parroquias rurales combinaron las exigencias del calendario litúrgico con una práctica devocional emotiva y por momentos desinstitucionalizada, por parte de las comunidades. Los curas en la campaña no siempre lograron controlar las manifestaciones de la vida religiosa ni adaptar un mensaje de definiciones teológicas intransigentes a las exigencias y necesidades de estas feligresías, compuestas de población criolla y una cada vez más numerosa porción de población inmigrante.

terminará con la bendición con el S. Sacramento que dará el Imo. Sr. Obispo...”, “Secretaría del Arzobispado”, *El Monitor de la Campaña* N° 106, 22/06/1873, p. 3.

²⁸ Archivo Parroquia Santísimo Sacramento (Tandil) “Circular a las parroquias de campaña”, Buenos Aires, 30/05/1872. Este esfuerzo de centralización religiosa, generó “modelos”. Por estas décadas cobró relevancia el santo jesuita asociado a laboriosidad y el estudio de los jóvenes. En el seminario porteño la instalación de su fiesta en 1858 como “modelo de joven estudioso”, suplió por varios años las prácticas de la Congregación Mariana. En Uruguay en 1861, se repartía a los niños de las escuelas “Vida de San Luis Gonzaga” a modo de novela ejemplar, (ISERN1936:171-172) y (BARRÁN, 2015:226).

²⁹ Según los autores, a partir de este enfoque surgieron en Francia, a fines del pontificado de Pío IX, la idea de realizar congresos eucarísticos internacionales, para “poner ante los ojos de las masas indiferentes la presencia eucarística, mediante el espectáculo de grandiosas manifestaciones”, al mismo tiempo que para “suscitar en los católicos intimidados por la política anticlerical, la conciencia de su número y de su fuerza”.

A partir de la década de 1870 se hicieron más visibles los esfuerzos vaticanos -y también los del obispado porteño- por normativizar (romanizar) cada vez más las prácticas rituales y lo que se consideraba una precaria vida religiosa. El objetivo apuntó a configurar una cultura religiosa estandarizada, controlada por el clero, profundamente defensiva, pero que no debía perder los rasgos de identidad local (CALLAHAN, 2002:203).

Con todo, hemos visto cómo las parroquias en estos pueblos rurales, convocaron a fiestas y celebraciones de las que participaron feligreses y no feligreses, criollos y cada vez más inmigrantes. Para estos últimos, las manifestaciones de religiosidad debían contener rememoraciones, sentimientos y pertenencias identitarias, mecanismos que las esferas formales debían desplegar para contenerlos. La religión debió haber representado una cuota de optimismo y descanso espiritual para éstos (CEVA, 2013:52-53; KOROL y SÁBATO, 1981:123-124). El conjunto de celebraciones religiosas comunitarias, así como ese bagaje inmaterial y simbólico que se dirimía en las parroquias, pudieron funcionar como instancias para alivianar la angustia del proceso de inserción y adaptación al nuevo medio (IRIANNI, 2014:337-338).

Los curas tuvieron dificultades al momento de intentar limitar prácticas religiosas, fuera de los cánones y ortodoxia. En su insistencia, apelaron a los agentes municipales o notables locales. Sin embargo, hacía mucho tiempo que este espacio representaba un escenario en el que sus moradores supieron arreglárselas para entablar relaciones duraderas, llevar adelante su vida cotidiana o establecer algún tipo de relación con Dios, la Virgen o los santos, sin los rituales e instituciones católicas.

Archivos consultados

- Archivo de la Parroquia Santísimo Sacramento de Tandil (fondo siglo XIX).
- Archivo Histórico Municipal de Tandil.
- Museo y Archivo Histórico de Bahía Blanca.

Fuentes Editas

- Anuario Eclesiástico de las Repúblicas Hispano-Americanas*, Arzobispado de Buenos Aires, 1871.
- Armaignac, Henry *Viaje por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande y otras andanzas. 1869-1874*, Buenos Aires, Eudeba, 1976.
- Cunningham Graham, Robert *El Río de la Plata*, Londres, Establecimiento Tipográfico de Wertheimer, Lea y Cía., 1914.

- Ébelot, Alfred *La Pampa*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Guía Eclesiástica de la República Argentina*, Buenos Aires, Palacio Arzobispal, Casa Editora Alfa y Omega, 1911.
- Hudson, Guillermo *Allá lejos y hace tiempo*, Buenos Aires, Peuser, [1918] 1942.
- Panegírico Histórico Moral de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Carmen que se venera en Patagones. Pronunciado por el cura capellán castrense Don Miguel Marchiano en su Iglesia Parroquial el día 16 de Julio de 1854*, Buenos Aires, Imprenta de “El Pueblo”, 1854.
- Semanario *El monitor de la Campaña*, Exaltación de la Cruz, 1871-1873.
- Semanario *La Religión*, Buenos Aires, 1857, 1858, 1859.
- Valuy, Benito SJ *Directorio del sacerdote en su vida privada y pública*, Madrid, Imprenta de Ancos, 1859.

Bibliografía

- BARRAL, María Elena. *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- BARRAL, María Elena. “La Iglesia y las formas de religiosidad”, en Fradkin, Raúl (dir.) *Historia de la provincia de Buenos aires. De la conquista a la crisis de 1820*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- BARRAL, María Elena y Di Stéfano, Roberto “Las ‘misiones interiores’ en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas”, *Hispania Sacra* N° 122, Madrid, 2008.
- BARRÁN, José Pedro *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La cultura “bárbara” (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, [1998] 2015.
- BIANCHI Susana “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el Episcopado argentino (1860-1930)”, en Bianchi, Susana y Spinelli, María Estela (comp.) *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, 1997.
- BILBAO, Lucas “*Para recibir los auxilios espirituales prescriptos por la religión del Estado*’. La creación de las parroquias y el clero secular de la campaña sur de Buenos Aires (1852-1880)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2017, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71593>.
- BOURDIEU, Pierre *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- BRUNO, Cayetano *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. XI (1863-1880), Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1976.

- CALLAHAN William Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874, Madrid, Nerea, 1989.
- CALLAHAN William La Iglesia católica en España (1875-2002), Barcelona, Crítica, 2003.
- CAMPAGNE, Fabián *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila- Universidad de Buenos Aires, 2002.
- CEVA, Mariela “Inmigración e Iglesia. Las peregrinaciones extranjeras a Luján hacia el Centenario”, en Fogelman, Patricia; Ceva, Mariela y Touris, Claudia *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- CHRISTIAN, William Religiosidad en la España de Felipe II, Madrid, Nerea, 1991.
- CORREA ETCHEGARAY, Leonor “El rescate de una devoción jesuítica: el Sagrado Corazón de Jesús en la primera mitad del siglo XIX”, en Manuel Ramos Medina Historia de la Iglesia en el siglo XIX, México D.F., El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Servicio Condumex, 1998.
- DE ROUX, Rodolfo “El largo camino ‘naciones católicas’ a ‘repúblicas pluriculturales’ en América Latina”, en *Anuario IEHS* N° 20, Tandil, 2005.
- DI STEFANO, Roberto “Orígenes del Movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista”, en Elba Luna y Élide Cecconi *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina. 1776-1990*, Buenos Aires, Gadiis, 2002.
- DI STÉFANO, Roberto y ZANATTA, Loris *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- FOGELMAN, Patricia “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, en Revista Andes, N° 11, 2000.
- FOGELMAN, Patricia “La Inmaculada Concepción: los orígenes de un dogma”, en *Imagem Brasileira IV*, Belo Horizonte, 2008.
- FOGELMAN, Patricia “Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján”, en Fogelman, Patricia; Ceva, Mariela y Touris, Claudia *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- FOGELMAN, Patricia; CEVA, Mariela y TOURIS, Claudia “Dos santuarios marianos en la historia del espacio regional bonaerense”, en íd. *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- HUBERT, Jedin (dir.) *Manual de Historia de la Iglesia*, T. VIII “La Iglesia entre la adaptación y la resistencia”, Barcelona, Editorial Herder, [1972] 1978.

- IGLESIAS, Norma *Iglesia Catedral de Azul Nuestra Señora del Rosario. Siglo XIX*, mimeo.
- IRIANNI, Marcelino “Tras las huellas de religiosidad de los inmigrantes en la frontera: Una primera aproximación. Los vascos en la Pampa húmeda, 1840-1880”, en Alvarez Gila, Óscar, Morales, A. y Ramos Martínez, J.A. (dirs.) *Devoción y paisanaje: Las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América, siglos XVI-XIX*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2014.
- ISERN, Juan *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*, Buenos Aires Editorial San Miguel, 1936.
- KOROL, Juan Carlos e SÁBATO Hilda *Cómo fue la inmigración irlandesa en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1982.
- LARSEN DE RABAL, Alice *Memorias de Juan Fugl: vida de un pionero danés durante 30 años en Tandil, Argentina, 1844-1875*, s/d, Tandil, 1989.
- LIDA, Miranda “Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880-1920”, *Cuadernos del Sur*, N° 34, UNS, Bahía Blanca, 2005.
- LIDA, Miranda “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, N° 63-1, enero-junio, Sevilla, España, 2006.
- LIDA, Miranda *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- MARTÍN, Eloísa “Aportes al concepto de *religiosidad popular*: una revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, María Julia y Cernadas, César Ceriani *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- MAURO, Diego “Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la ‘Argentina liberal y laica’”, en *Revista de Indias*, N° 261, 2014.
- MOLIS, Roberto “Gascones en La Pampa Heroica”, en *Historia del Azul*, Azul, Diario El Tiempo, 1983.
- MORENO, José Luis “Familia e ilegitimidad en perspectiva: reflexiones a partir del caso rioplatense”, en Bjerg, María Mónica y Baixadós Roxana *La familia. Campo de investigación interdisciplinario. Teorías, métodos y fuentes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- PEIRE, Jaime *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario 1767-1815*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2000.
- SUÁREZ GARCÍA, José *Historia de la Parroquia de Tandil hasta 1896*, Ediciones de La Minerva, Tandil, 1954.

TAYLOR, William *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, (2 vol.), Colegio de Michoacán-Secretaría de gobernación-El Colegio de México, Zamora, Michoacán, 1999.